

PSICOTERAPIA COMO HERMENÉUTICA EXISTENCIAL*

Mauro Martins AmatuZZi (PUCCAMP)

RESUMO

AMATUZZI, M.M. Psicoterapia como hermenêutica existencial. *Estudos de Psicologia*, 8 (1), 94-106, 1991.

Este trabalho descreve a relação terapêutica como um processo de descobrir o sentido que estamos dando a nossas vidas ou a fragmentos dela. Mas, descobrir significa aqui mobilizar, desencadear o processo de atribuição de significado. Este processo é, ao mesmo tempo, o de se relacionar com o mundo de forma criadora e transformadora, e esta relação nunca é individual, por mais pessoal que seja. Terapia como transformação humana é basicamente um tal processo de mobilização do sentido e envolve todos esses aspectos. Ela está baseada num ouvir, que é uma abertura à totalidade de uma presença.

PALAVRAS-CHAVE : Psicoterapia, transformação humana, interação humana, relação psicoterapêutica.

(*) Texto elaborado a partir de um trabalho apresentado no IV Fórum Internacional da Abordagem Centrada na Pessoa, em agosto/1989, no Rio de Janeiro.

Estou interessado em compreender e praticar uma terapia que seja uma relação hermenêutica, isto é, um esforço conjunto de compreensão que vá além do óbvio. Sei que com isto, estou distinguindo duas regiões de compreensão: uma, a do óbvio, e a outra que vai além. É como se o cotidiano, o óbvio, sob esse aspecto fosse uma espécie de ilusão ou de aparência. O "maya" dos orientais, as sombras na parede da caverna de Platão, a sala de visitas, ou mesmo o consciente concebido como oposto ao inconsciente. Sei que não há oposição entre esses dois níveis de realidade. Mas sei também que podemos introduzir aí uma oposição. E, então, será preciso ir além do óbvio.

Não quero me deter agora numa "definição" dessas duas "regiões"; prefiro vê-las simplesmente no fluxo desse desejo: uma aspiração de ir além do óbvio. Que desejo é este ?

Na primeira parte de nossa reflexão, gostaria de descrevê-lo um pouco mais.

1) Consigo expressar a compreensão mais aprofundada que busco, falando de uma espécie de sub-mundo, algo que me daria razões talvez insuspeitadas para aquilo que faço ou vivo, algo que fica fora da corrente cotidiana de meus pensamentos, embora mantenha com ela uma relação real, mesmo que não lógica. Às vezes, me aproximo desse submundo, por exemplo quando trabalho meus sonhos. Ou quando, com o mesmo método, faço uma "interpretação espiritual" de algum texto que tenha valor universal, quer dizer, um texto que eu possa considerar como sendo uma expressão também minha, por expressar, em algum nível, uma tradição a que pertencço (1). Esse método consiste em trazer para o presente a questão contida no sonho

ou no texto, e tentar respondê-la a partir do contexto atual, no presente. Isso, em geral, me descortina um mundo novo, que, ao mesmo tempo que novo, é muito próximo, familiar mesmo, no seio do qual eu já estava há muito tempo, sem no entanto atentar para ele. — Também em encontros pessoais, daqueles que nos tocam profundamente (onde, ao mesmo tempo que o semelhante, o próximo, a alma irmã, aparece o diferente, o outro, o novo), sinto emergir alguma parte desse submundo, alguma força nova. Nova em sua presença, se bem que de alguma forma pré-existente. Algo desse submundo, ou ele mesmo em algum aspecto ou no seu todo, faz-se presente, mesmo sem ser diretamente nomeado ou significado em separado. Atua. — Também sempre que uma decisão (que mobiliza minha pessoa como um processo novo) está ocorrendo, é como se eu estivesse em contato com alguma fonte, não um objeto estático, mas algo que brota; e que corresponde ao mesmo submundo de que falo. — Isso pode ocorrer também na leitura de um livro particularmente significativo. Não se trata de um simples acréscimo de informações ou do desencadeamento lógico de raciocínios. É algo que inclui a presença de uma força (2).

2) Essa "região" que está além do cotidiano, à qual, parece, não temos nunca acesso direto, mas apenas reconhecendo no horizonte a origem viva daquilo que se tornou cotidiano, às vezes se me apresenta como indo muito além dos limites de minha pequena individualidade, ou da individualidade da pessoa com quem falo. Nossa história individual não é apenas individual, poderíamos dizer, mas é o momento individual de um fluxo coletivo. Não sei muito bem como expressar isso. Diria que a maior parte de nós mesmos (de cada um de nós) é recebida. Recebida da educação que tivemos, de nossas famílias, de nossa tradição cultural. Mas também recebida da grande história das espécies, de tal forma que não seria totalmente falso dizer que algum dia eu fui um primitivo, um antropóide, uma simples célula viva nadando em algum oceano, ou até mesmo, quem sabe, uma simples molécula. Da mesma forma, não seria totalmente falso dizer que eu fui meu avô ou meu tataravô. Trago-os dentro de mim. Meu corpo é o registro vivo de milênios e também de tempos recentes. Mas não é somente enquanto resultado que o homem é recebido, quer dizer, enquanto material à disposi-

ção. Também como **existência** somos constituídos por uma participação a um movimento maior. Não que a autonomia e a individualidade sejam pura ilusão, mas que são a forma que toma o fluxo maior nesse momento. Para que esse fluxo possa prosseguir, ele cria o passo novo da autonomia como forma concreta de sua complexidade atual, sob pena de estacionar e assim se extinguir, como diz ROGERS (3). Nós, os indivíduos, somos o ponto de condensação ou de realização de um fluxo, que é, digamos, trans-individual. É por nós que esse fluxo se realiza, certamente, mas também somos o que dele passa por nós. Não é possível termos um pleno conhecimento explícito, separado, desse fluxo ou do desígnio que nos atravessa. Mas penso, às vezes, que a sabedoria consiste em se aproximar silenciosamente dele, sintonizando com ele. Isso não é **possuir** um saber, mas **ser possuído** por um saber. É uma forma de conhecimento, certamente, mas que nos excede e não pode ser colocado nos termos do conhecimento comum, cotidiano, até mesmo científico. Talvez seja até a forma de conhecimento que funda e dá valor a toda outra forma discriminada de conhecimento. Mas, ao mesmo tempo, a relativiza.

3) Uma terceira aproximação daquela aspiração de profundidade consiste em se falar não tanto de um submundo, mas de uma nova forma de se relacionar com o mundo. Não se trata tanto de um objeto novo de conhecimento, mas de uma forma nova de se relacionar com o objeto, descortinando, como que, uma "nova realidade", ou uma nova percepção. E essa novidade consiste em que o objeto não é visto independentemente da relação que mantenho com ele. É uma percepção envolvida, comprometida, embutida no ato da relação, e portanto ao mesmo tempo mobilizadora, transformadora. Poderíamos dizer, quem sabe, que quando nos disponibilizamos para o fluxo da vida (em cuja participação nos constituímos como indivíduos, e também o concretizamos), isso nos põe num contato mais real com o outro, com o mundo, e é nessa interação transformadora que ele se nos revela no que tem de mais profundo ou íntimo, bem como nós mesmos nos revelamos ou nos mostramos. Em termos de consciência, poderíamos dizer que se trata de um novo modo de consciência. A disponibilidade a essa presença maior, que também nos torna mais presentes e atuantes, não é uma simples

abertura para algo escondido mas de mesmo nível (como se fosse apenas um outro objeto). É um novo modo de ser, e essa presença maior não é apenas outra coisa, mas **outra ordem de coisas**, e que, portanto, pode se fazer presente na ordem do cotidiano ou do óbvio. Só que o modo desse fazer-se presente pode variar. Um modo é o de estarmos conscientemente em contato com ela. Mas esse conscientemente, aqui, não diz respeito a ela mesma, pois não sabemos exatamente de que se trata (esse ato não é um ato de saber isto), mas diz respeito ao contato. Digamos que estou consciente de estar em contato com uma fonte viva, embora não saiba, por esse ato mesmo, em que consiste essa fonte. Toco-a, vivo-a, sorvo-a, mas isso não é um conhecimento discriminado dela, mas sim do mundo. Por esse contato, **abro-me ao mundo**, que então se constitui como mundo na relação comigo. Também poderíamos dizer que é na relação com o mundo que emerge essa presença. A consciência continua voltada para o mundo (e não para si mesma), mas ela é outra. É por isso que, em relação a essa presença, podemos dizer que se trata de uma consciência operativa e não reflexa. Nessa forma de consciência conteúdo e energia, forma e força, e, em definitivo, **saber e poder**, são a mesma coisa. Aqui o sentido buscado não é apenas descoberto, mas é solto, desencadeado, e portanto sua busca é uma mobilização. Nesse nível, assim como saber e poder, descoberta e criação coincidem, e até mesmo percepção e decisão. É por isso que devemos distinguir o **verdadeiro** saber, do **mero** saber. O mero saber é o que existe separado do poder e está, portanto, num nível inferior de consciência. E o mesmo poderíamos dizer do poder (separado do saber, ele está num nível inferior), bem como da percepção em relação à decisão, e vice-versa. O mundo que se descortina nessa forma de percepção é "um outro mundo" (4).

Esses três caminhos expressam a mesma aspiração de profundidade, de ir além do óbvio e do cotidiano. Percorrê-los na prática será uma hermenêutica, um processo interpretativo. Mas como a profundidade buscada nessa hermenêutica é movimento (o sentido buscado é vetor ou dinamismo), sua busca só será hermenêutica no sentido pleno se for ao mesmo tempo e **pelo fato mesmo** uma mobilização. Um desdobramento de sentidos meramente conceitual seria também **meramente** her-

menêutico e não **plenamente** hermenêutico. Parafraseando RICOEUR (5), poderíamos dizer que uma hermenêutica que não fosse ao mesmo tempo e pelo fato mesmo uma energética, não seria verdadeiramente hermenêutica. Aqui se verifica aquilo que uma metodologia científica estreita não pode abarcar: uma coisa é plenamente ela mesma quando já não é meramente ela mesma (6).

A "palavra" é exatamente desse tipo de coisas, e se presta a ser ouvida nos dois níveis de profundidade. Vejamos agora como poderíamos equacionar a questão da hermenêutica na relação terapêutica, em torno de uma consideração da palavra.

a) Minha palavra **significa** alguma coisa: aquilo que estou falando. Mas, além disso, minha fala tem um **sentido**: é a orientação que tende a imprimir ao desenrolar da relação de interlocução. O significado é dado freqüentemente em função das palavras usadas. O sentido, em função do contexto do discurso e da interlocução. Quando digo que tenho tido insônia, o significado de minhas palavras é exatamente o de estar tendo insônias. E o máximo que posso fazer para ser mais claro é usar sinônimos ou circunlóquios. Já o sentido dessa fala dependerá em grande parte do contexto em que ela se encontra. Numa primeira entrevista terapêutica, o sentido poderá ser, por exemplo: "quero que você me ajude a ficar livre dessa perturbação". Num outro contexto poderá ter um outro sentido, como por exemplo: "desculpe-me as mancadas porque estou sonado".

Mas existe ainda uma terceira dimensão da fala: ela **sinaliza** outras coisas, não necessariamente ligadas ao significado ou ao sentido. Um exemplo típico é o ato falho. Inadvertidamente, minha fala é sinal de outras disposições que aquelas explicitamente contidas na intenção do discurso. Esse exemplo é claro porque isola este fator da fala. Mas, de formas nem sempre isoladas, ele estará presente em qualquer fala. Isso quer dizer que sempre alguém pode usar minha fala como indicador ou sinal de coisas que não são necessariamente nem seu significado nem seu sentido imediatamente intencionados. No relato de uma insônia, um profissional treinado pode discernir atitudes ou disposições do indivíduo, que estão fora da intenção de sua comunicação naquele momento, como por exemplo, que o sujeito

é auto-controlado em excesso, ou que é submisso e queixoso, ou que é independente (ou que está se mostrando assim), etc.

b) Mas o que torna a questão das dimensões da fala bastante complexa, é que elas só são claramente definíveis quando separáveis, isto é, quando **não são a mesma coisa**. Quando, por exemplo, o significado (direto, literal) de minhas palavras não contém o sentido (político, de relação de poder) de meu discurso, e nem indica (diretamente, por si mesmo) outras disposições minhas. Ocorre que neste caso a fala é muito parcial como expressão, ou muito cindida como ato desse sujeito. Uma fala assim não contém o sujeito como ato (a pessoa atual) e, conseqüentemente, não o mobiliza, não o leva adiante, não cria o novo no campo fenomenológico. Num certo sentido, podemos dizer que ela nada muda, mas apenas executa um programa previamente estabelecido, ou adapta, assimila, o novo aos quadros pré-existentes. Mudanças, se alguma estiver ocorrendo, ficam totalmente fora do alcance da mão da pessoa, ou ocorrem sem nenhuma relação com o poder assumido de sua fala. A isso podemos denominar de fala inautêntica, alienada, ou destituída do poder mobilizador que uma fala poderia ter. É nesse caso que o significado é literalmente distinto do sentido e do sinalizado, isto é, um não contém o outro. A palavra não atualiza nem dá sentido à presença da pessoa na relação.

Esse poder se faz plenamente presente quando já não podemos separar, ou tocar em separado a cada uma daquelas três dimensões da fala. O sentido, o significado e o sinalizado estão igualmente presentes fenomenologicamente, mesmo que, em termos meramente semânticos, os três não sejam igualmente nomeados por minhas palavras. De alguma forma, contudo, os três são significados, sentidos e sinalizados. Nem tudo é significado (no sentido estrito), mas **tudo se faz presente**, e esta é a presença atual, unificada, da pessoa. Essa é a fala autêntica, que mobiliza e transporta a pessoa. É a que cria o novo, que leva adiante o verdadeiro diálogo. Nela o significado, o sentido e o sinalizado, de certa forma, **são a mesma coisa**. Mas isso torna difícil distingui-los na definição para esse momento. Isso quer dizer que o significado é pleno quando ele já não é mero significado. Ou que uma fala é "significativa" não apenas por significar algo, mas por fazer sentido e, ao mesmo tempo e pelo fato

mesmo, indicar algo.

c) A atualização dessa plenitude da palavra só se dá na sua existência face a um interlocutor. A palavra no dicionário não é a palavra existente. Quanto ao falar sozinho, ou para si mesmo, isso pode cumprir no máximo conseqüências de uma palavra existente no encontro. O solilóquio, como tal, é um fenômeno derivado: ele não pode cumprir a plenitude da palavra na presentificação da pessoa. Isso equivale a dizer que a fala autêntica, aquela que torna presente, é uma resposta.

É mais fácil identificar o interlocutor quando se trata de pessoa ou pessoas, mas também as montanhas podem nos interpelar. Podemos responder a elas no silêncio da ação (ou da contemplação), mas também na língua dos homens quando, por exemplo, lhes faço um poema ou construo a ciência. A língua se faz presente em meu diálogo com o mundo, mostrando que, de alguma forma, todos os homens com quem aprendi a falar, participam desse meu diálogo. Isso é verdade. Contudo, isto não pode esconder o fato de que as montanhas (os seres, os eventos) me falam, e que é isso que está na origem de meu aprender a falar: a necessidade da resposta (7).

A verdadeira fala nasce da relação, na relação e para a relação. Até entre antagonísticos isso é verdade, se considerarmos que entre eles a relação no fundo não é entre pessoas, mas como entre uma pessoa e uma "montanha" (que apesar de tudo lhe fala, lhe diz algo, interfere com ele). Entre antagonísticos não há diálogo, no sentido de diálogo entre pessoas, porque o antagonismo destrói exatamente a pessoalidade, coisa que não acontece quando os interlocutores são apenas adversários. No entanto, um opositor antagonístico "me fala", não pelas suas palavras, mas pela sua presença ameaçadora. É a ela é que é preciso responder e de forma autêntica.

A palavra se existencializa face ao interlocutor, no ato da relação. A hermenêutica existencial será, portanto, também relacional, produto de um encontro, ou melhor, dimensão de um encontro que prossegue, mesmo quando esse encontro é um conflito.

d) Só a palavra plena e autêntica cumpre plenamente sua função simbólica. Ela torna presente, e é por isso que nela não

se distinguem claramente significado, sentido e sinalizado. E é nisso que está sua função simbólica ou sua realidade de símbolo. Ela é símbolo não apenas porque significa, mas porque ajunta, lança junto e, portanto, mobiliza. Ela é símbolo porque existencializa (é por isso que se diz que o símbolo contém energia). O símbolo fora da relação, do ato, é mera representação. É no ato que ele é **presentação**. Uma representação que não seja uma nova presentificação não mobiliza, por mais exata que seja do ponto de vista formal. A vivência plena da palavra como símbolo nos obriga a transcender o mero enfoque semântico separado. Isso quer dizer que a palavra atual sempre contém mais do que aquilo que ela significa, ou do que aquilo que pode ser significado em separado. A resposta, que instaura o diálogo e, portanto, torna possível a palavra plena na presentificação mútua dos interlocutores, é uma interpretação simbólica: por ela se cumpre o desdobramento de sentidos. A interpretação simbólica que consistisse apenas em traduzir significados ocultos, seria mera decodificação ou tradução. Sendo "resposta", ela é um posicionamento pleno de palavra face a uma interpelação, dentro de um horizonte de escuta amplo, e que tende a levar adiante a experiência no desdobramento de sentidos. A resposta é um posicionamento simbólico e, por ser resposta a uma interpelação, cumpre a função interpretativa: leva adiante a relação pelo desdobramento de sentidos.

e) Um horizonte de escuta restrito não capta a totalidade que se faz presente na palavra, mas a fragmenta. O simbolismo pressuposto pela resposta produzida no âmbito de um horizonte de escuta restrito não é o simbolismo pleno, mas apenas o da consideração parcial da palavra ou do discurso como sinal. O ato hermenêutico nascido assim situa-se no campo estritamente semântico (a procura de significados ocultos), ou estritamente semiológico (a procura do que é sinalizado pela fala, para além do seu significado). A semântica e a semiologia aqui estão sendo entendidas como dimensões separáveis da fala, não fazendo juz à sua totalidade como existente. O ato hermenêutico só será pleno quando incluir a dimensão política (a procura do sentido); mas mesmo isso ainda não basta. Não basta se a consideração dessas três dimensões estiver ocorrendo numa relação que objetiva a fala do outro, considerando significado, sentido e sinali-

zado, não ainda para mim, mas em si. Essa objetificação do outro (fazendo dele um neutro objeto de estudo) retira-lhe o poder de interpelação e, portanto, de presença. Só levo em conta esse poder em minha resposta quando acolho e, portanto, me deixo interpelar. Só então a resposta instaura a relação e a leva adiante. Mas, se é assim, não é mais o ato isolado de um dos interlocutores que é hermenêutico, mas a própria relação. Um ato isolado só será hermenêutico num sentido restrito (de decodificação ou tradução). A resposta só será plenamente hermenêutica quando não for mais hermenêutica no sentido estrito, isto é, quando o interlocutor aceita a interpelação e sua fala for plenamente uma resposta. Aí o símbolo se realiza e a hermenêutica também. A interpretação simbólica é ela mesmo um ato simbólico, um símbolo.

A interpretação simbólica consiste em ir além do literal (do meramente semântico) e estar aberto à presença total que se instaura e que não pode jamais ser significada em significados isolados. Isso é se colocar num horizonte de escuta amplo. A presença transcende o significado. A interpretação simbólica é a aceitação disso. E só na aceitação disso que se podem cumprir educação e terapia no sentido mais forte dos termos. Porque então se confirma a atualidade mobilizadora (terapia) ou a atualidade criativa face a algum legado cultural (educação).

f) Assim como nas palavras do cliente não está encerrado o todo que por elas se presentifica, assim também nas palavras do terapeuta não se encerra o todo de sua presença. A relação que torna atuais as pessoas não está, portanto, na cadeia verbal mas na presença dos interlocutores um face ao outro, significada, sentida e sinalizada pelas palavras (e atos significativos) que eles se propõem. Se essa presença for conseguida, ela será mútua e uma só. Dizer que são duas presenças que interagem não descreve adequadamente a relação. As duas pessoas se encontram numa única presença do face-a-face. Fenomenologicamente, poderíamos dizer que **uma é a outra**, e vice-versa. Quando eles falam, estão levando adiante a relação. Mas isso é um desdobramento existencial de sentidos e, portanto, uma hermenêutica no sentido pleno. A atualização da pessoa do terapeuta carrega seus recursos de experiência, no sentido de já ter explorado essa presença em outros momentos ou manifestações dela.

Eu chamaria a isso de familiaridade com o espírito. Mas é preciso que se compreenda bem. Assim como a familiaridade com uma pessoa é relativa, porque ela se refere a manifestações passadas da pessoa e não às atuais no que têm de próprio e novo, assim também a familiaridade com o espírito. A terapia mais profunda é sempre improvisada, não pode ser prevista, calculada, planejada. Mas isso não impede que algumas pessoas estejam mais aptas para ajudar outras. Só que essa aptidão, ao nível de uma hermenêutica existencial, é ao mesmo tempo uma habilidade e uma disponibilidade. Nessa habilidade, vejo um conhecimento do homem, recolhido das mais variadas fontes, como quem entrou em contato com o espírito em muitas diferentes manifestações, e em vários tempos. Mas é a disponibilidade que fará desse conhecimento algo diferente de simples erudição. Essa disponibilidade é no fundo uma capacidade de renúncia ao controle, aquele controle que queremos ter a partir do cotidiano e do óbvio. Esse controle impede ao espírito que se manifeste (8). Afinal, a terapia como hermenêutica existencial é um criar espaço para o espírito.

Em resumo :

Toda fala torna presente algo maior do que o meramente significado, e que não é apenas um outro significado, mas algo de outra ordem. Mesmo a fala inautêntica, ou derivada, faz isso, se bem que de forma parcial ou camuflada. É nisso que consiste a dimensão simbólica da fala.

— Na terapia, o diálogo será uma exploração desse algo e não uma dedução semântica ou simbólica, ainda que possa passar por isso. Essa é a dimensão hermenêutica do diálogo.

— Essa exploração só é possível pela presentificação do interlocutor, que é algo que vai além de uma atividade meramente racional. Essa é a dimensão existencial da hermenêutica.

— Um horizonte de escuta amplo é o que se abre à totalidade dessa presença. Por isso, no seu âmbito, a resposta pode ser denominada de interpretação simbólica.

— Faz parte de um horizonte de escuta amplo um conhecimento profundo do homem, isto é, uma experiência de convivência com a atualidade. Mas a resposta que atualiza a relação implica numa renúncia ao controle que se desejaria ter sobre ela, a partir de qualquer esquema racional ou de poder.

Voltemos, então, ao início de nossas indagações. O que representa aquele "ir além do óbvio" de que falávamos? Significa, na verdade, abrir-se à totalidade de uma presença. Uma presença significada, sem dúvida, mas que vai além do meramente significado: é ao mesmo tempo também uma presença sentida, e indicada, no ato do interlocutor, seja ele quem ou o que for. Mas, se nos lembrarmos que é sempre essa presença que os atos significativos existencializam na relação, e não o mero significado, nem o mero sentido ou o mero sinalizado (por mais que seja através de um significado, sentido e sinalizado que o façam), então deveremos concluir que não há nada além do óbvio. Para aquele que se abre para a presença total veiculada pelo óbvio ou pelo cotidiano, isto é, para aquele que recebe o ato significativo como um clarão, não há o além, mas apenas o todo que se faz presente. E recebê-lo é responder a ele. Só quem fugiu a essa presença é que pode separar o "óbvio" daquilo que estaria "além do óbvio". Aquele desejo de que falávamos, é o desejo de uma presença.

NOTAS:

(1) Fiquei surpreso ao ler o artigo de PABLO RICHARD, onde ele elabora a fundamentação teórica de uma hermenêutica para a leitura popular da Bíblia, numa perspectiva de libertação na América Latina. Ele fala de três sentidos na hermenêutica: o sentido textual (literal), o histórico e o espiritual. Este último é o que "atualiza" o texto a partir da experiência do povo no contexto concreto da América Latina; é o que torna presente a vida que o texto pode veicular. A semelhança com o método de "interpretação" dos sonhos a que me refiro é muito grande. E sugere ainda que os sonhos possam ser compreendidos também em função do grupo a que pertence o sonhador, com sua experiência grupal. Ver referência completa na bibliografia.

(2) É interessante a transformação que ROGERS faz da clássica imagem do iceberg ou da pirâmide, para o psiquismo. "Essa capacidade (de prestar atenção consciente) pode ser caracterizada como um pequeníssimo pico de consciência, de capacidade de simbolização, no topo de uma vasta pirâmide de funcionamento não consciente do organismo. Talvez uma analogia melhor, mais reveladora da contínua mudança que aí se

processa, seja imaginar esta pirâmide como uma fonte de forma piramidal. Seu ápice é intermitentemente iluminado pela luz vacilante da consciência, mas o fluxo constante da vida prossegue do mesmo modo na escuridão, de modo consciente ou inconsciente. Tudo indica que o organismo humano vem progredindo em direção a um desenvolvimento cada vez mais pleno da consciência". Em *Um Jeito de Ser*, pg. 46. Referência completa na bibliografia.

(3) Nos termos de ROGERS, poderíamos dizer que a consciência, a autonomia, é justamente uma concretização da tendência formativa num determinado momento de seu fluxo evolutivo. Ver em *Um Jeito de Ser*, pg. 46-47, por exemplo.

(4) Na Abordagem Centrada na Pessoa, os conceitos de experiência e níveis de experiência remetem ao que estivemos considerando nesse terceiro caminho. Contudo, é importante salientar que "experenciar" não é conhecer o significado sentido, mas vivê-lo na relação intencional.

(5) Em *Da Interpretação*, ensaio sobre Freud.

(6) É interessante, nesse particular, o conceito de experiência "plena", de ROGERS. Só existe plenamente experiência quando ela é plenamente vivida, o que já implica, de alguma forma, em participação da consciência. Ver, por exemplo, em *Psicoterapia e Relações Humanas*, pg. 162.

(7) Isso é muito claro em BUBER.

(8) Sobre essa capacidade de renúncia, um texto bastante radical é o de JOHN WOOD, "Sombras da Entrega" (ver bibliografia). Sobre o conhecimento do homem de que falo, acredito que na Abordagem Centrada na Pessoa há uma lacuna muito grande, uma espécie de carência de antropologia, seja porque ela não suscitou pesquisas nessa linha, seja porque não repensa em seu contexto o que já existe a respeito, e que não é pouco. Às vezes, penso que é como se a Abordagem se dissesse que não necessita de um tal conhecimento, sendo-lhe suficiente um conhecimento ao nível das relações humanas.

SUMMARY

AMATUZZI, M.M. Psychotherapy as existential hermeneutics. *Estudos de Psicologia*, 8 (1), 94-106, 1991.

This work describes the therapeutic relationship as a process of the finding of the meaning which we are giving to our lives or to their fragments. But here to find means to mobilize, to carry forward the process of one's relationship to the surrounding world in a creative or transforming manner. This relationship is never an individual one even when it is a personal one. Psychotherapy as human change is basically a process of meaning mobilization, and encompasses all these aspects. This process is based on a hearing which is an openness to a presence totality.

KEY WORDS : Psychotherapy, human transformation, human interaction, relation in psychotherapy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMATUZZI, M.M. *O Resgate da Fala Autêntica* (Filosofia da Psicoterapia e da Educação). Campinas, SP, Papyrus, 1989.
- BUBER, M. *Eu e Tu* (Original alemão de 1923). Trad. intr. e notas de N.A. von Zuben. 2ª ed. São Paulo, Cortez e Moraes, 1979.
- BUBER, M. *Healing through Meeting* (Original alemão de 1951). In: *Pointing the Way* (Collected Essays). London, Routledge and Kegan Paul p. 93-97.
- RICHARD, P. *Leitura popular da Bíblia na América Latina. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Nº 1, 1988 / 1. *Leitura Popular da Bíblia — por uma hermenêutica da libertação na América Latina*. S. Paulo, Vozes, Metodista, Sinodal, 1988. p. 8-25.
- RICOEUR, P. *Da Interpretação. Ensaio sobre Freud*. Trad. H. Japiassu. Rio de Janeiro, Imago, 1977.
- RICOEUR, P. *O Conflito das Interpretações; Ensaio de Hermenêutica*. Trad. H. Japiassu. Rio de Janeiro, Imago, 1978. (Contém bibliografia sobre Hermenêutica).
- ROGERS, C.R. *Definições das noções teóricas*. In: ROGERS, C.R. & KINGET, M. *Psicoterapia e Relações Humanas*. (ed. original em francês) Trad. Ma. Luiza Bizzotto. Belo Horizonte, Interlivros, 1975. V.I. p. 157-180.
- ROGERS, C.R. *Os Fundamentos de uma Abordagem Centrada na Pessoa*. In: *Um Jeito de Ser*. (Original americano em livro, 1980). Trad. Ma. C. Kupfer. São Paulo, EPU, 1983, p. 37-51.
- ROGERS, C.R. *Uma maneira negligenciada de ser*. (Publicado originalmente em artigo, em 1975). In: ROGERS & ROSENBERG *A Pessoa como Centro*. (Original americano em livro, 1980). São Paulo, EDU/EDUSP, 1977. p. 69-89.
- WOOD, J.K. *Sombras da Entrega*. In: ROGERS, C.R. e outros. *Em Busca de Vida*. São Paulo, Summus, 1983. p. 23-44.